

Dedičný hriech ako základ osoby

Teologická odpoveď na otázku ľudskej prirodzenosti

Za paradox možno považovať posun v oblasti etiky, ktorý vyvolal rozvoj biotechnológií. Postupom času sa totiž ukázalo, že nové bioetické problémy vedú k starým otázkam. V dejinách doposiaľ neslýchané reprodukčné technológie a diagnostické možnosti prispeli k zmene nazerania na počatie a zmenili vnímanie rodičovstva nielen na individuálnej, ale aj na spoločenskej úrovni. Zároveň však ožili aj fundamentálne otázky o tom, čo možno považovať za počiatok života, na akom základe stojí koncept ľudských práv, ba dokonca, čo je podstatou osoby. Ukazuje sa, že bioetická debata je nerozlučne spätá s otázkou o ľudskej prirodzenosti. Od chápania prirodzenosti sa odvíja aj definícia osoby a otázka dôstojnosti človeka.¹

V nasledujúcich riadkoch pôjde o príspevok evanjelického teológa k diskusii o prirodzenosti človeka. Východiskom bude Lutherov koncept dedičného hriechu. Ide o centrálnu časť Lutherovej teológie, ktorá ponúka zaujímavé postoje k antropologickým otázkam o prirodzenosti človeka. V prvej kapitole sa pozrieme na miesto Lutherovho učenia o dedičnom hriechu v kontexte jeho doby a teológie, v druhej časti sa zameriame na Lutherov reformačný obraz človeka. V tretej časti budú rozobrané aspekty dedičného hriechu a jeho dopad na chápanie „osoby“ a otázku, čo konštituuje ľudskú dôstojnosť. V štvrtej časti budú predstavené viaceré predpoklady, ktoré by teológia mohla vnieť do bioetickej debaty.²

I. Pohľad do histórie

Odmietnutie Lutherovej teológie zo strany Ríma sa týkalo nielen učenia o ospravedlnení, či eklezio-logického posunu pri chápaní úlohy koncilov a úradu pápeža, ale aj učenia

¹ Klasický príklad ponúka práve Immanuel Kant, ktorý pripisuje dôstojnosť „rozumnej bytosti“. V „riši účelov“ má totiž všetko buď „cenu“, alebo „dôstojnosť“. Ak niečo má „cenu“, tak táto môže byť nahradená niečím iným ako ekvivalentom. Dôstojnosť ale nemôže byť nahradená ničím iným, „vytvára podmienku, za ktorej jedinej môže byť niečo účelom samým o sebe, nemá hodnotu, ktorá je iba relatívna, teda cenu, ale vnútornú hodnotu“ KANT, I. Základy metafyziky mravov, 2004, s. 63. Na tomto základe stojí tretia formulácia kategorického imperatívu, konať tak, aby som v mojej osobe, ako aj v osobe každého druhého používal ľudstvo vždy ako účel a nikdy nie iba ako prostriedok. Ibid, s. 57. Ku všeobecnému zhrnutiu Kantovej antropológie pozri: MACO, J. Kant a (jeho) antropológia, 2005, s. 91 – 103.

² Primárny prameň tvorí Lutherova Dišputa „De homine“ z roku 1536. Treba poznamenať, že sa tu jedná o často recipovaný spis Luthera (WA 39 I, 174 – 180). Spomedzi mnohých štúdií, vyberám tie, ktoré sú relevantné pre tému tohto referátu: STÜMKE, V. Wie viel Selbstbestimmung gehört zur Würde des Menschen?, 2005, s. 101 – 137, THAIDIGSMANN, E. Gottes schöpferisches Sehen und die autonome Würde der Vernunft, 2005, s. 28 – 38 a neprekonateľné trojzväzkové dielo EBELING, G. Lutherstudien II, Disputatio de homine, Tübingen 1977 (zv. I. Text und Traditionshintergrund), 1982 (zv. II. Die philosophische Definition des Menschen: Kommentar zu These 1 -19) a 1989 (zv. III. Die theologische Definition des Menschen: Kommentar zu These 20 – 40). Druhým dôležitým prameňom je Lutherova prednáška k Žamlu 51 z roku 1532 „Ennaratio Psalmi LI“ (WA 40 II, 315 – 470).

o dedičnom hriechu. Lutherove nové chápanie hamartiológie sa začalo formovať od roku 1516, počas prednášky o Liste apoštola Pavla Rímskym. Od štvrtej kapitoly sa Luther opiera o Augustínove spisy proti Pelagiánom³ a dôležitou sa stáva otázka vzťahu sviatosti krstu a dedičného hriechu. Augustínove texty zanechali silný dojem na Luthera, vyškoleného v nominalistickej scholastike. Aktualitu dedičného hriechu zdôrazňoval tak dôrazne, že obsahovo spojil dedičný hriech so „žiadostivosťou“ („concupiscentia“)⁴. Na dedičný hriech nazeral ako na základnú antropologickú konštantu, ktorá sprevádza človeka aj po krste. Hoci sa Luther odvolával na Augustína⁵, tento postoj sa stal jedným z kameňov úrazu vo vzťahu k Rímu.

Námietky proti Lutherovi boli, že nedoceňuje význam sviatostí. Teologická kontroverzia pokračovala zvlášť s františkánmi z Jüterborgu (1519), v debatách s Eckom, zvlášť na dišpute v Lipsku, kde Luther znova potvrdil stanovisko o hriechu, zostávajúcim aj po krste.⁶ Spor vyvrcholil bulou pápeža Leva X. „Exsurge Domine“ z 15. júna 1520. V nej bolo zavrhnutých 41 výrokov Luthera, a hneď druhý článok znel: „Popierať, že v dieťati zostáva hriech aj po krste znamená jednoducho šliapať po Pavlovi a Kristovi“⁷.

Luther však potvrdil svoje stanovisko, že aj v pokrstenom zostáva hriech nielen čo do viny „reatu“, ale aj ako skutočný hriech „actu“. Tento hriech je vo svojej podstate iný ako hriech skutku „peccatum actuale“, a nemožno ho považovať za nejakú chybnú náklonnosť k zlému. Dedičný hriech „peccatum originis“⁸ vyjadruje vo svojej podstate aktívnu žiadostivosť a odpor voči Božej vôli⁹. Hoci Luther postupom času dospel

³ Počas výkladu Rim 4,7, kde Pavol cituje Žalm 32,1 – 2, sa Luther odvoláva na Augustínov spis „Contra Julianum“. Podobne pri výklade hebrejských pojmov pre „hriech“ v Rim 5,12 sa Luther odvoláva na Augustína. Vo svojom liste Spalatínovi zo dňa 19. októbra 1516 (WA BR 1, 70,4 – 16) Luther hovorí o kritickom postoji k Erazmovi, kvôli jeho učeniu o ospravedlnení ako aj o dedičnom hriechu, a potvrdzuje sympatie s Augustínom, hlavne s jeho spismi De spiritu et litera, De peccatorum meritis et remissione, Contra duas epistolas Pelagianos a Contra Julianum.

⁴ Teologický dopad bol trojaký. V prvom rade to Luthera viedlo k novému chápaniu milosti vo sviatostiach. Ďalej ho to viedlo k odmietnutiu učenia o „syterezis“ a napokon k zavrhnutiu nominalistického učenia o vyplnení zákona „quod substantiam facti“ alebo „ad intentionem praecipientis“ (WA 56, 279,13 – 16). Už tu sa ukazuje základ Lutherovho neskoršieho učenia o „otrockej vôli“. Por. WA 56, 279,17f.

⁵ Vid' Augustín, De nuptiis et concupiscentia I, XXV.28 (PL 44, 430): „Concupiscentia remanet post Baptismum velut languor post sanatum morbum. Concupiscentia in proficientibus minuitur, in incontinentibus augetur. Si autem quaeritur, quomodo ista concupiscentia carnis maneat in regenerato, [...] : ad haec respondetur, dimitti concupiscentiam carnis in Baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur.“ Ibid., Contra Julianum II, III.5 (PL 44, 675): „[...] quomodo concupiscentia remittatur in reatu, et maneat in actu.“ Podobne aj ibid., VI, XIX. 60 (PL 44, 858).

⁶ Por. štúdiu SCHWARZ, R. Johann Ecks Disputationsthese vom Mai 1519 über die erbsündliche „concupiscentia“, 1997. Schwarz podrobne rozoberá práve toto obdobie teologických debát z pohľadu o učení o dedičnom hriechu.

⁷ DH 1452: „In puero post baptismum negare remanens peccatum, est Paulum et Christum simul conculcare.“

⁸ WA 7, 109,8 – 12 (Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum, 1520). Por. aj Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers, so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind (1521), WA 7, 343,3 – 345,26.

⁹ WA 7, 339,37 – 39.

k určitému posunu v definícii dedičného hriechu¹⁰, no na svojej pozícii zotrval aj počas nasledujúcich rokov. Dominikán Jacobus Hoogstraeten nazval dokonca Lutherovo učenie o dedičnom hriechu a žiadostivosti pravým jadrom reformácie.¹¹ Napokon bolo odmietnutie Lutherovho postoja potvrdené aj na Tridentskom koncile v dekrété O dedičnom hriechu, v 5. článku (357/1551).¹²

Ako je zrejmé, rozpracovanie takto pochopeného dedičného hriechu malo dopad na viaceré oblasti teológie. Napríklad na otázku o slobode vôle. V tomto kontexte treba teda vidieť aj Lutherovu debatu s Erazmom. Luther si však uvedomoval, že vymedzenie pojmoslovnia ako v teológii, tak aj vo vzťahu k filozofii je nanajvýš potrebné. Výrazne sa to udialo počas cyklu dišpút o teologickom chápaní ospravedlnenia človeka pred Bohom v roku 1536.

II. Lutherov reformačný obraz človeka

Luther vychádza z premisy, že filozofia a teológia používajú síce tie isté pojmy, ale v inom význame. Vo svojej známej „Disputatio de homine“ (1536) vychádza Luther z predpokladu, že pojem „človek“ nemá univokálny význam, ale má mnoho významov.

Teológ hovorí o človeku nielen v kontexte života medzi ľuďmi („coram hominibus“), ale aj o živote človeka pred Bohom („coram deo“). Súčasne však teológ nehovorí o človeku nezúčastnene, ale vidí ho z perspektívy, ktorá je pre teológiu vlastná. Na rozdiel od filozofie, ktorá definuje človeka ako „animal rationale, sensitivum, corporeum“¹³, teológia vidí človeka ako bytosť, definovanú vo vzťahoch. Z téz 21 – 23, ktoré hovoria o teologickom poznaní človeka, sú zrejmé dve veci. Tým prvým je vzťah človeka k Bohu ako Božieho stvorenia. Stvorenie človeka na obraz Boží („imago dei“) [téza 21], by sa dalo považovať za pôsobiacu príčinu - , v ňom spočíva východisko existencie človeka a súčasne aj prameň poznania seba samého.¹⁴ To znamená, že človek je od počiatku povolaný do vzťahu k Bohu. Tento postoj Luther potvrdzuje aj z určenia cieľa človeka,

¹⁰ Vid' dolu kap. III.

¹¹ HORST, U. Jacobus Hoogstraeten OP (1460 – 1527), 1987s. 13. Podobne aj kardinál Gasparo Contarini (1483 – 1542) odmietol deviaty článok Augsburského vyznania v spise „Confutatio articulorum seu questionum Lutheranorum“ (1530) a evanjelické učenie o dedičnom hriechu GANZER, K. Gasparo Contarini (1483 – 1542), 1984, s. 110n.

¹² V závere dokumentu je jasne formulované „že katolícka Cirkev jej [žiadostivosti po krste] pomenovanie ako hriech nikdy nechápala tak, ako keby u znovuzrodených bola skutočným a vlastným hriechom, ale že pochádza z hriechu a na hriech je náklonná.“ (DH 1453), NEUNER/ROSS, 357, 1995, s. 186.

¹³ WA 39 I, 175,4. Pre zaujímavosť porovnaj pozíciu Kanta, ktorý chápe človeka ako „živočícha obdareného rozumovou schopnosťou (animal rationale) urobiť rozumného živočícha (animal rationale).“ MACO, R. tamže, s. 103. Luther neprotestuje proti takémuto chápaniu človeka v rámci filozofického poznania človeka, veď aj v téze 9 hovorí, že Boh aj po páde človeka rozum nevyzdvihol, ale potvrdil. WA 39 I, 175,20n.

¹⁴ WA 39 I, 175,36n [t. 17]: „Nec spes est, hominem in hac paecipua parte sese posse cognoscere quid sit, donec in fonte ipso, qui Deus est, sese viderit.“

totiž „zachovávať rod, panovať nad stvorenými vecami a dosiahnuť nesmrteľnosť“¹⁵. Aj tu sa na človeka nazerá ako na „otvorenú“ bytosť, ktorá je odkázaná na vzťahy k iným bytostiam a veciam.

Druhým zásadným predpokladom Lutherovej teologickej antropológie je názor, že charakter týchto vzťahov je normatívny. Teológia nehovorí len o otvorenosti a odkázanosti človeka na iný subjekt, ale aj o tom, že tento vzťah nie je neutrálny. Je vopred poznačený hriechom človeka a mocou smrti – „peccato et morti, utroque malo“¹⁶. Z pohľadu teológa nejde však len o jednosmerné určenie vzťahu vychádzajúceho od človeka. Aj v takejto situácii stojí človek zoči-voči perspektíve vzťahu k ospravedlňujúcemu a zachraňujúcemu Bohu [téza 23]. Je zrejmé, že sa tu pojednáva o špecificky teologickej perspektíve.

Štyri roky pred svojou „Dišputou o človeku“ Luther v prednáške o 51. žalme¹⁷ zadefinoval pravý predmet teológie. Teológ hovorí o „človeku vinnom a vydanom do záhuby a o Bohu ospravedlňujúcim a zachraňujúcim“¹⁸. Vo svojej dišpute Luther teda zachováva svoje teologické východisko. Ak sa zamyslíme nad obsahom tejto definície, tak je jasné, že ide o nerovnaký vzťah dvoch subjektov. Táto nerovnakosť nevychádza ani tak z ich podstaty (človek – Boh), ako z toho, že každý prináša do vzťahu odlišné predpoklady. Dôraz leží teda na atributívnom určení vzťahu. Prídavné mená a príslovky určujú dôraz. Teológom nie je ten, kto vraví o Bohu¹⁹, alebo o človeku, ale ten, kto teologicky vraví o Bohu a človeku. Teológia neberie človeka za objekt poznania, ale vníma ho ako subjekt, ktorý sa nachádza vo vzťahu premáhanej negácie. Hovoriť o „prirodzenosti človeka“ z pohľadu teológa znamená vstupovať do vzťahov. Tieto sa dajú vyjadriť len za pomoci komunikácie a rozlišovania vlastností, ktoré sú zdieľané medzi dvoma subjektmi.

¹⁵WA 39 I, 176,8n., [t. 21]: „Scilicet, quod homo est creatura Dei, [...], ab initio ad imaginem Dei facta, sine peccato, ut generaret et rebus dominaretur, nec unquam moreretur.“

¹⁶WA 39 I, 176,10n. [t. 22]: „Post lapsum vero Adae subiecta potestati diaboli, peccato et morti, utroque malo suis viribus insuperabili et aeterno.“

¹⁷Pozri dolu časť III.

¹⁸WA 40 II, 328,1n.: „ut proprie sit subiectum Theologiae homo reus et perditus et dues iustificans vel salvator.“

¹⁹Je zrejmé, že z pohľadu Tomáša Akvinského nie je tento postoj rozšírením, ale zúžením predmetu teológie. Pre Tomáša a scholastiku platí, že Boh je viac ako zdroj ľudskej spásy: „Gott ist Thema der Theologie, und zwar auch in sich selbst, nicht etwa nur in seiner „Funktion“ für das menschliche Heil, [...]“. PESCH, O. H. Hinführung zu Luther, 1982, s. 246. Ak chceme naozaj poznať Boha, musíme sa pýtať práve na to „viacej“ Por. k tejto problematike aj BAYER, O. Martin Luthers Theologie, 2003, s. 34.

II.1. Človek ako relacionálna bytosť

Luthерово určenie človeka ako bytosti „ab initio ad imaginem Dei facta“²⁰ nie je vyjadrením esencie človeka, ale určením človeka ako relacionálnej bytosti, ktorá nachádza svoje určenie v konkrétnej forme života. Konkrétne to znamená, že v Lutherovom ponímaní je človek povolaný k tomu, aby vo vzťahu k svetu nezneužíval jemu darovaný „obraz Boží“ na ničenie sveta, ale aby zachovával plodenie a ľudský rod. Význam toho, čo je „imago dei“, človek nenájde v sebe, ale vo vzťahoch, ktoré život prináša – tieto vzťahy sú nezničiteľné. Luther vo svojej téze poukazuje práve na dva fundamentálne vzťahy, ktoré si nikto nevolí sám, ale sú mu už vopred dané.²¹ Teda aj teologické určenie človeka hovorí o veciach tohto sveta, o vzťahu človeka nielen k Bohu, ale aj k svetu, rodine a deťom.

Stojac na týchto predpokladoch sa dá povedať, že moja vlastná životná história nezačína mnou samým, nevisí vo vzduchoprázdne, a nie je ani odpútaná od sveta do sféry číreho transcendentna.²² Špecifikom Lutherovej teológie je „ontológia vzťahov“, uzavretá do konkrétnych svetských pomerov. Za to, že existujem, vdáčim vôli rodičov a ich prijatiu. Prv ako som dospel k uvedomeniu si seba samého a toho, že žijem, bol som obdarovaný Bohom a ľuďmi bez mojich zásluh na mojej existencii.²³ No ich prijatie nezostáva na transcendentnej rovine, ale stáva sa konkrétnou formou v mojom živote. Táto „excentrická“ a „responzorická“ štruktúra ľudského bytia má však aj dimenziu „eschatologickú“²⁴. Spoločenstvo medzi ľuďmi ako individuálne a osobné spoločenstvo znamená, že to, kto som a čím budem, závisí od konkrétnej formy prijatia.

Táto forma je v prvom rade založená na komunikácií. Moja osoba je závislá od toho, kým som oslovovaný, a vôbec od toho, že som oslovovaný, že niekto povedal, že „som jeho dieťa“. Tieto dva aspekty patria nerozlučne spolu: „osoba“ spočíva v moci slova – ale táto moc slova sa nedeje vo vzduchoprázdne, ale v rámci inštitucionálneho ukotvenia vzťahu človeka k Bohu, rodine a spoločnosti.²⁵ Nemecký bádateľ Luthera Oswald Bayer

²⁰ WA 39 I, 176,8, [téza 21].

²¹ Na špecifický charakter vzťahov, ktoré si „nevolíme a nevybírame, nýbrž prijímame jako uložené“ poukazuje aj český filozof Jan Sokol. Definuje ich ako „naléhavé a *nepodmíněné*“, vzťahy „*neomezené*“ ničím a ako „výrazně *nesouměrné*“ a myslí predovšetkým vzťahy medzi dieťaťom a rodičmi. SOKOL, J. Filosofická antropologie, 2002, s. 193n.

²² Por. napr. PETERS, A. Der Mensch, 1982, s. 44: „Im Unterschied zur Moderne löst Luther jene alles tragende Gottesrelation nicht heraus aus Adams leibhaftem Weltbezug.“

²³ Tu stačí pripomenúť, že reč o nebeských daroch, ktoré človek prijíma z milosti bez zásluh, je vo svojom jadre obsiahnutá v učení o ospravedlnení.

²⁴ Por. k tomu *ibid.*, s. 54 – 56.

²⁵ Táto téza je legitímna aj v zmysle exegézy starozmluvného ponímania stvorenia človeka na obraz Boží, ako vo svojej analýze prvých kapitol Genesis a ôsmeho žalmu poukazuje uznávaný nemecký starozmluvník Hartmut Gese. Gese hovorí, že biblická tradícia podáva na jednej strane „unüberbietbare Weltoffenheit. Schöpfung und Natur sind nicht etwas Zusätzliches“. Na druhej strane sa ukazuje, že v biblickej tradícii „der Mensch erst zu sich selber kommt bis hin zum intimsten persönlichem Ich, das in

to vyjadruje tak, že to, čo v právnom systéme označujeme za „dôstojnosť“ človeka sa z teologického hľadiska dá odvodiť len ako niečo úplne „nezaslúžené“, darované „ex nihilo“, vychádzajúce len zo „vzájomného uznania konkrétnych indivíduí“²⁶. „Ľudská dôstojnosť“ nespočíva len v materii človeka, ale je spojená so vzťahmi k iným ľuďom. A naopak, vzťahy samotné ju nedefinujú. Ved’ „ľudská dôstojnosť“ nemá byť virtuálnym pojmom. Ak hovoríme o vzťahoch, tak vždy v spojení s konkrétnou biologickou podstatou.

Vieme, že každý človek nie je vo svojom živote len oslovovaný, ale aj sám oslovuje. Človek pritom nehovorí len láskavé slová, ale aj klame a hovorí polopravdy²⁷, resp. mlčí keď sa od neho očakáva odpoveď. Takýto stav sa dá označiť za porušenie určenia človeka, a nastoľuje otázku o podstate hriechu – to znamená, že potom aj hriech nie je „podstata“ človeka ale „akcidencia“, ktorá je určená práve vo vzťahoch.

II.2. Človek ako dedičný hriešnik

Hneď na úvod treba poznamenať, že lepšie ako o dedičnom hriechu je hovoriť o „peccatum radicale.“ S nástupom Lutherovej reformačnej teológie od 1519 dochádza aj k významnému posunu v učení o dedičnom hriechu. Luther nezmenil svoj náhľad na korupciu *všetkých* síl človeka, a ako bolo povedané zostal neoblomne pri názore, že dedičný hriech zostáva v človeku ako hriech aj po krste. Z jeho prác je však zrejmé, že nastáva jasný posun od reči o korupcii telesných funkcií a schopností človeka, smerom k zdôrazňovaniu korupcie rozumu a vôle človeka vo vzťahu k Bohu.²⁸ Dedičný hriech opisuje ako „peccatum radicale“²⁹. Myslí tým na dedičný hriech v zmysle základného, hlavného hriechu, z ktorého pramenia všetky ostatné hriechy („peccata actualia“). „Peccatum radicale“ je hriech, ktorý pôsobí hriešnosť nielen radikálnu, ale hriešnosť „od

einem absoluten, alle Weltgrenzen übersteigenden Verhältnis zu Gott steht.“ GESE, H. Der Mensch in der Schöpfung, 2001, s 45.

²⁶ BAYER, O. Selbstschöpfung? Von der Würde des Menschen, 2001, s. 196. Je zrejmé, že takýto postoj reviduje obraz osoby ako individuálnej, racionálnej bytosti, ktorá určuje seba samú. Por. tamže., s. 197.

²⁷ Na tento aspekt hriechu v jazyku poukazuje trefne Ch. Gestrich, keď hovorí: „Sünde hat insofern mit Sprache zu tun, als sie, um eine Analogie zu gebrauchen, zwar gerade nicht den prometheischen Raub des Feuers darstellt, aber den „prometheischen Raub“ des die Menschlichkeit des Menschen bildenden göttlichen Wortes. Sünde ist, ..., die Herstellung oder Wiederherstellung menschlicher Freiheit aus einem Wortsurogat heraus, über das der seine Freiheit suchende Mensch die Verfügungsgewalt besitzt.“ GESTRICH, Ch. Sprache, Sünde und Wort Gottes, 1991, s. 100. Gestrich taktiež poukazuje na to, že táto jazyková náhrada, ktorá sa používa na konštituovanie idey slobody často znie „Du bist gut uns darfst dich gut fühlen“. Za týmto účelom môže byť využitá ale aj veda, technika či vykorisťovanie prírody. Ibid.

²⁸ „Nostrum peccatum heist: ‘Ego in peccatis conceptus’, [...] Est deum non cognoscere, non recte iudicare de eo esseque corpus plenum concupiscentiis, ira et postea inqnetudo cordis, morbi, mors et infinitae corporis morbi [infirmities].“ WA 40 II, 325,9 - 326,1.

²⁹ K pojmosloviu pozri bližšie EBELING, G. Lutherstudien, zv. III, 1985, s. 78f.

koreňa³⁰. Podobne ako pri strome korene, ktoré vyživujú celý strom sú pozorovateľovi skryté, tak aj táto hriešnosť nie je niečo, čo si človek uvedomí pri letmom pohľade. Takéto teologické ponímanie dedičného hriechu je založené na miestach z Matúšovho evanjelia (Mt 7,17 a 12,33), kde sa hovorí o dobrom strome, ktorý prináša dobré ovocie a o zlom strome, ktorý prináša zlé ovocie. Uvedené chápanie hriechu zabraňuje tomu, aby bol hriech chápaný ako etická kategória.³¹ Reč o dedičnom hriechu ako o „peccatum radicale“ taktiež oslobodzuje učenie o dedičnom hriechu od nepochopenia v zmysle sexuálne založeného „dedenia hriechu“. Jednoducho to znamená, že človek koná hriešne skutky, lebo je hriešny už od „koreňa“ a človek nemôže nijakým spôsobom manipulovať so svojou hriešnosťou. Práve naopak, hriešnosť je súčasťou ľudskej prirodzenosti – nie substancie – ktorá formuje vzťahy človeka k Bohu aj k ľuďom.

III. Učenie o „peccatum radicale“ a jeho dopad na chápanie osoby

Pre našu otázku o tom, ako súvisí učenie o „peccatum radicale“ s otázkou osoby, je najlepšie sa pozrieť na analýzu klasického biblického miesta, ktoré sa chápalo ako „locus classicus“ pre učenie o dedičnom hriechu – Žalm 51,6 a 7.

Vo svojej veľkej prednáške k Žalmu 51 (1531) sa Luther obšírne venuje výkladu 6. verša, ktorý znie: „Proti tebe samému som zhrešil, [...]“. Tento žalm bol od počiatku chápaný ako žalm, ktorý sa modlil kráľ Dávid po tom, čo bol prorokom Nátanom usvedčený z hriechu, ktorý spáchal na Uriášovi a jeho manželke Batšebe (2Sam 11 a 12). Luther sa opiera o znenie hebrejského textu a hovorí, že Dávidovo previnenie sa na ľuďoch, je predovšetkým hriechom proti Bohu³². To, čo sa začína hriechom samospravodlivosti jedného jediného človeka, sa končí výsmechom Hospodina pri

³⁰ Obsahovo sa k tomuto pojmu približuje aj terminus „peccatum originis“, ktorý sa nechápe len ako „prahriech“, ale taktiež ako základné určenie, ktoré charakterizuje každého človeka. Por. BAYER, O. Martin Luthers Theologie, 2003, s. 175.

³¹ Luther odmieta hlavne prenikanie aristotelovského chápania spravodlivosti ako cnosti do teológie, že cnostný je ten, kto koná spravodlivé skutky, a teda analogicky hriešny je ten, kto koná hriešne skutky: „Tak i spravodlivým jednaním stávame sa spravdivými, uměřeným pak uměřenými a statečným statečnými.“ ARISTOTELES, Etika Nikomachova, 1996, II.1., s. 50.

³² Vážnosť Dávidovho hriechu cudzoložstva, a následného ‚zakrývania hriechu‘ sa stupňuje pri zmene perspektívy: zrazu už nejde o to, čo Dávid nechce – vyzerať ako hriešnik –, ale o to, čo chce – vyzerať ‚svätý a bez cudzoložstva‘ WA 40 II, 320,1: ‚Volebat videri sanctus sine adulterio; [...]‘. Jeho ‚Wahn der Eigengerechtigkeit‘ ho vedie k tomu, že jeho hriech sa zdvojuje (WA 40 II, 319,32f. ‚Hoc vero est duplicare peccatum.‘) V celom Dekalógu niet prikázania, proti ktorému by Dávid nezahrešil. To znamená aj proti prvej tabuli zákona, a práve tam sa plnou váhou ukazuje závažnosť jeho pádu. V tomto súvisi je nanajvýš nápomocné pozrieť sa na interpretáciu týchto biblických kapitol u filozofa Jana Sokola. Sokol trefne poukazuje na Dávidovu snahu ‚za žiadnu cenu ‚[ne]stratit tvár‘ – a táto cena se neustále zvyšovala‘. SOKOL, J. Čas a etika, 1996 s. 29. Sokol taktiež poukazuje na postoje ‚lítosti‘ a ‚odpuštění‘ ako predpokladov pre skutočnú mravnosť na rozdiel od ‚forensního jazyka práva‘ v tom, že ‚skutečně a definitivně (byť dodatečně) [je] sprovedeno ze světa [zlo]‘, ktorému sa konajúci človek nedokáže vyhnúť. Ibid. s. 30. Na rozdiel od teológa Luthera, filozof Sokol upriamuje pozornosť nie na ‚dedičný hriech‘, ale na previnenia voči iným ľuďom – peccata actualia.

mnohých iných ľuďoch: „[...] Deus Israel nihil est.“³³ Celá udalosť získava na vážnosti tým, že Dávid nereprezentuje ‚rádového‘ človeka. Exemplarita jeho pádu vychádza z jeho významného postavenia ako „Jedného z najväčších mužov zeme“³⁴, korunovaného víťazstvami nad nepriateľmi a nesúceho zaslúbenia potomstva Mesiáša z jeho rodu. Ak aj tento dokonalý muž³⁵ padol tak hlboko, je to príklad moci „peccatum radicale“. Na Dávidovom prípade môže Luther jasne ukázať nie ani tak nebezpečenstvo morálnych pokleskov, ako hlavne hrozbu zakrývania a zatajovania hriechu, a teda hriechu ako klamstva voči iným ľuďom, sebe samému a Bohu. Z narušených vzťahov vyplýva osobná katastrofa pre mnohých ľudí.

III.1. Totalita hriechu

Napriek názornosti tohoto príbehu Lutherovi nejde o morálne poučenie, ale v prvom rade o spoznanie „celého hriechu“³⁶. Za tým sa neskrýva suma všetkých Dávidových zlých skutkov, ale samotné „peccatum radicale“. Tak ako na iných miestach, aj tu je hriešnosť vnímaná ako niečo, čo zasahuje celé bytie človeka: „[...] simpliciter nihil esse in nobis quam peccatum.“³⁷

S celou ostrosťou sa to ukazuje pri výklade Ž 51,6b: „[...] proti tebe samému hreším a konám zle, ..., nemôžem sa chváliť spravodlivosťou.“³⁸ Zmenou znenia biblického textu z minulého času do roviny prezentu môže Luther povedať, že pred Bohom človek nie je „nič iné ako hriešnik“³⁹ Latinské „nihil“, zodpovedá nemeckému „nichts nütze“ a poukazuje na kvalitatívne určenie toho, čo človek dokáže z vlastnej sily dosiahnuť pred Bohom. Jeho celá vlastná spravodlivosť je z Božej perspektívy len *nihil*. Spravodlivosť a domnelá hodnota človeka pred Bohom je preukázaná ako ničotná a ukazuje sa ako zásadné prekrútenie toho, čo je dobré a čo je zlé - ako klamstvo voči človeku a Bohu. Človek sa stavia proti Bohu vo svojej domnelej individualite a „auto-nómii“, zatiaľ čo vo svojej slepote prehliada, že pred Bohom stojí *celý (totus)* ako hriešnik. Totalita hriešnosti „coram deo“ znamená zároveň aj časové určenie - človek sám zo seba je vo všetkých okamihoch života, od počiatku až po koniec, hriešnik pred Bohom.

³³ WA 40 II, 320,8.

³⁴ WA 40 II, 320,13n.: „Unus ex maximis viris in orbe, cum maximis conferendus, [...]“

³⁵ WA 40 II, 320,12 – 14: „Fecerat multa mirabilia et electus dei, qui habuit promissiones de Christo futuro ex suo semine.“

³⁶ WA 40 II, 322,1n.: „Ibi ex isto facto coepit agnoscere ipsum totum peccatum.“

³⁷ WA 40 II, 322,4n.

³⁸ WA 40 II, 365,11n.: „tibi soli pecco, malum facio, Ut non de actuali intelligas, sed de universali: non possum iactare iusticiam.“

³⁹ WA 40 II, 365,12n.: „Ideo coram te nihil quam peccator et malus, tumb.“ por. WA 31 I, 511,1n. „Sentio (videlicet ex lapsu meo), quam sim totus peccatum et nihil.“

Takýto radikálny pohľad na človeka sa nedá nájsť vo filozofickom spôsobe myslenia⁴⁰, zato naplno povstáva v teologickej reči o človeku „coram deo“. Slovom o „nihil“ spravodlivosti hriešnika nie je však ešte explicitne povedané, že takáto radikálna hriešnosť sa týka všetkých ľudí.

III.2. Univerzalita hriechu

Pri výklade častice ‚soli‘ v Ž 51,6 sa nachádza argumentačné zdôvodnenie univerzality hriechu. Luther vykladá časticu ‚soli‘ tak, že ona ‚[...] loquitur de iustificando peccatore.‘⁴¹ Jej plný význam sa ukáže v kontexte ospravedlnenia hriešnika. Lutherov výklad v nasledujúcej vete dostáva však nečakaný obrat: ‚my sme všetci pred tebou hriešnici‘⁴². Zmenou času v predchádzajúcom prípade a terajšou zmenou osoby na prvú osobu množného čísla nabera Lutherov výklad **univerzálne** ‚rozšírenie‘ tohto miesta. Tento vedomý⁴³ univerzálny obrat⁴⁴ znamená výrazný obsahový posun v zmysle textu 51. žalmu. Ak by Luther zostal len v kontexte Starej zmluvy, tento posun by nebolo možné považovať za legitímny.

Faktom však je, že Luther číta toto miesto v kontexte Pavlovho listu Rímskym, ktorý v tretej kapitole hovorí práve o univerzálnej dimenzii spásy hriešnika. Luther si uvedomuje, že prechod z reči o hriechu Dávida na hriech všetkých ľudí sa nedá odvodiť zo skúsenosti jednotlivca. Luther sa taktiež vyhýba odvodeniu univerzálnosti hriechu z konštatovania fakticity hriechu u každého človeka. Jeho argumentácia má *teologický* základ. Práve spojenie Ž 51,6 a 7 s Rim 3,23 je pre Luthera presvedčivým dôkazom sily svojho argumentu, že všetci ľudia sú v hriechu a ako následok toho teda bez spravodlivosti.⁴⁵

Prechod z pôvodného ‚tibi soli peccavi‘ k interpretácii ‚keiner ist gerecht‘ obстоjí v súvisí s učením o ospravedlnení. Pri výklade slova ‚soli‘ je zrejmý jeho význam ako častice.⁴⁶ To, čo chce Luther povedať je, že *len* Boh je spravodlivý a *len* Boh môže ospravedlniť

⁴⁰ WA 40 II, 369,9 – 11: „Das heist verbo divino declarari peccatum et solo verbo divino revelatur. Aristoteles non docet de isto peccato: ‘Tibi soli’, Tu solus es iustus et omnes homines peccatores, sed per verbum.“

⁴¹ WA 40 II, 366,2n.

⁴² WA 40 II, 366,3n.: „Crassissime sic facerem: ‘Wir sind alzumal coram te peccatores’.“

⁴³ WA 40 II, 366,4: „Et velim istam exclusivam [sententiam explicare] in universalem.“ WA 40 II, 362,5 – 7: „Sic hic: ‘Quia peccatum coram’, ligt mir auff dem hals, kans nicht los werden. Psalmus debet intelligi de universalis peccato, non solum de adulterio Davidis.“ Vid’ aj WA 31 I, 512,2.

⁴⁴ WA 40 II, 366,26: „conversa universalis“.

⁴⁵ WA 40 II, 366,4 – 8. „Ut in Ioh. 1. cap.: ‘Illuminat omnem hominem’ etc. Studio allegavit hunc versum, quia vidit mundum non. ‘Numquid dicunt: Peccavit deo, ut fieret?’ Sic etiam Paulus, sed dicit contrarium, quod ‘omnes homines peccaverunt’, nullus iustus.” Por. WA 31 I, 511,24n.: „Ut ergo verba tua vera sint, necesse est, ut ego peccator sim, tibi soli, et tu solus sis iustus.“

⁴⁶ WA 40 II, 366,22 – 24: „[...] particula ‘Soli’ adverbialiter ponenda est, ut sit propria et germana atque etiam simplicissima sententia: Tibi solum vel tantum pecco.“

hriešnika. V človeku nie je *nič* (nihil), ako aj nie je *ani jeden* človek (nullus), ktorý môže obstať *coram deo* – Boh *jedine* (solus) je takým a jedine On to môže učiniť. Zároveň má však toto „soli“ po obsahovej stránke funkciu vyjadrenia protikladu – keď je len Boh spravodlivý, tak je vylúčené, aby nejaký človek bol „coram deo“ spravodlivý. Keď to otočíme, tak potom je zrejmé: „[...] nullus iustus. Ipse est solus“⁴⁷. Všetko pozitívne, čo by ľudia radi použili na ich ospravedlnenie, sa takto zamietajú. Túto tézu si Luther podržal celý svoj život. Takto to zachytáva vo svojej téze aj O. Bayer, keď hovorí, že „v zmysle Rim 1,18 – 3,20 počíta Luther s tým, že každý človek žije vo vzťahu k Bohu, ktorý je ale fakticky a prakticky už vždy pomýlený; je to vážna disproporcija“⁴⁸.

III.3. Individuálnosť hriešnika

Doposiaľ bolo povedané, že Luther hovorí o totalite hriechu. Zároveň sa „peccatum radicale“ týka všetkých ľudí ako univerzálna veličina, presne tak, ako je univerzálny fakt, že každý človek zomrie⁴⁹. Napokon koncept dedičného hriechu hovorí o tom, že tento stav siaha k počiatku života každého jedného človeka. Pri definícii dedičného hriechu vo svojom významnom spise „Bekennnis“ (1528) Luther cituje Žalm 51,7 a explicitne upozorňuje na to, že tento verš nehovorí o hriechu matky. Aj tu mení slovosled textu, aby zdôraznil, kto je subjektom v tomto verši: „Moja matka nosila mňa ako hriešnika ...“⁵⁰. „Peccatum radicale“ je pre Luthera nanajvýš osobným hriechom, keď zdôrazňuje: „[...] Ja, Ja, Ja som v hriechoch počatý [...]“⁵¹. Dedičný hriech je „mojím“ hriechom na základe skutočnej príslušnosti ku konkrétnej generácii ľudskému rodu.⁵²

Takto chápaný dedičný hriech definuje subjekt, na ktorý sa táto teologicko-antropologická charakteristika vzťahuje jednoznačne ako osobu a to od počiatku svojej existencie. Hoci to znie paradoxne, je to v Lutherovej teológii je to „dedičný hriech“, ktorý dáva človeku jeho individuálnosť zoči voči Bohu i ľuďom. To trojnásobné „ja“ je

⁴⁷ WA 40 II, 366,8. Vid' aj WA 40 II, 367,4n.: „Ego confiteor me peccasse et quod coram te sim peccator, ut tu solus sis iustus.“

⁴⁸ BAYER, O. Martin Luthers Theologie, 2003, s. 116: Pre Lutherovu teológiu je príznačné, že: „rechnet im Sinne von Röm 1,18 – 3,20 mit einem von jedem Menschen gelebtem Gottesverhältnis, das faktisch und praktisch aber immer verfehlt ist; es ist ein Missverhältnis“.

⁴⁹ Por. hore, pozn 16, 22. tézu z Disputatio de homine. Pominuteľnosti sa človek ani v dobe génovej terapie tak ľahko nezobaví. Albecht Peters poukazuje na to, že sú tu aj iné momenty, ktoré poukazujú na zostávajúce problémy Moderny: „die Ohnmacht mitten in der Freiheit, das Existieren aus einem Grund heraus, der uns entzogen ist; die heimliche Wirksamkeit der Verfehlungen wie der Guttaten der Väter im Leben der Söhne, die kollektive Verflochtenheit von Fluch und Segen; das Hineinverwobensein jedes personalen Lebens in den Streit transpersonaler Mächte, die tragende wie gefährdende Macht der Institutionen; das Dahineilen zum Tode sowie das fortwährende Schwanken zwischen Lebensgier und Todesfurcht, Sicherheit und Angst.“ PETERS, A. tamže, s. 58.

⁵⁰ WA 26,503,30: „Meine Mutter hat mich in Sünden getragen, ...“.

⁵¹ WA 26, 530,31n.: „Ich, Ich, Ich, bin in Sünden getragen, ...“. Por. SOKOL, J. Čas a etika, s. 30: „byla a je to *jeho* ničnosť“. Sokol však hovorí o Dávidových „činách“, kdežto Luther o Dávidovom „dedičnom hriechu“. Vid' hore, pozn. 32.

⁵² Reformačný Luther sa veľmi málo venoval otázke prenosu dedičného hriechu.

potvrdené práve vo vzťahu človeka k Bohu – „coram deo“ a súčasne určuje aj jeho vzťah ku matke ako vzťah dvoch rovnocenných subjektov. Obaja sú si totiž rovní vzhľadom na ich „peccatum radicale“.

IV. Predpoklady pre bioetickú debatu

Na základe takto podaného hriechu „od koreňa“ môžeme z teologického hľadiska hovoriť o „osobnom“ hriechu každého človeka od samého „počiatku“ jeho existencie. Tak ako sa Luther nezaujímal o proces „dedenia“ hriechu, tak by sa dalo povedať, že aj presné časové určenie počiatku „existencie“ nie je rozhodujúce pre teologické uvažovanie. To neznamená, že teológia má ignorovať vedecký výskum. Teologicky však možno povedať, že na základe Lutherovho učenia je každé embryo „od počiatku“ zaradené do univerzálneho kontextu ľudskej existencie ako „osoba“, a to bez ohľadu na jeho racionálne uvedomenie, či iné predpoklady. Taktiež sa dá povedať, že status „osoby“ nie je spätý so „skutkom hriechu“, ani dokonca nie so „schopnosťou hrešiť“, ale s fundamentálnym vzťahom človeka k Bohu a Boha k človeku a to od počiatku.

Napriek radikálnosti s akou Luther hovorí o hriechu človeka, hriešnosť nespája s matériou človeka. Preto platí, že aj embryo nie je chápané čisto materiálne, ako „živá“ matéria⁵³. To znamená na jednej strane, že individualita nie je založená čisto na fyzickom substráte, a preto nestačí odvolávať sa na hodnotu „ľudského“ života ako takú. No zároveň je zrejmé, že už prvý „zhluk buniek“ stojí „pred Bohom“ ako individuálny „dedičný hriešnik“. Tento status je mu pririeknutý ako jeho vlastný a to nie človekom, ale (na tomto mieste môže zostať otvorené, či to vyjadríme apriori/alebo aposteriori) z Božieho pohľadu. Toto špecifické prepojenie medzi materiálnym a relacionálnym, medzi inštitucionálnym a nepodmienеныm sa v etickom jazyku dá vyjadriť ako špecifické prepojenie medzi deontológiou a konzekvencializmom, ako určitá „ontológia vzťahov“.

Dalo by sa to vyjadriť aj nasledovne: radikalita hriechu znamená, že ani ja sám, ani nikto iný z ľudí nie je schopný tento vzťah vyzdvihnúť – ale že každý individuálne je odkázaný na Božie konanie. Takáto pririeknutá „osobnosť“ nie je negáciou momentu ľudskej „dôstojnosti“. Ak by dôstojnosť človeka spočívala len v jeho bezhriešnosti, tak by nikto nemohol hovoriť o ľudskej dôstojnosti ako niečom trvalom kvôli fakticite „peccatum actuale“, ba dokonca ani ako o niečom možnom – kvôli skutočnosti „dedičného hriechu“. Ak povieme, že „moja“ dôstojnosť nie je „mojou“, ani mnou zaslúženou dôstojnosťou, ale naopak – na základe hore načrtnutého chápania dedičného hriechu - je mi dôstojnosť

⁵³ Akcenty zdôrazňujúce vzťah matky a embrya ako konštitutívne pre udelenie štatusu osoby vedú rozlišovaniu medzi „životom“ ako takým a „ľudským životom“ po prijatí matkou.

pririeknutá v tom zmysle, že ma Boh od samého počiatku „berie na vedomie“ a koná pre „mňa“ dielo spásy skrze svojho Syna - tak potom práve „dedičný hriech“ umožňuje hovoriť o mojej „dôstojnosti“ v najvyššej možnej miere.⁵⁴ Takýto postoj vedie k etike vďačnosti za všetko, čo bolo darované „ex nihilo“⁵⁵.

No predsa sa dá povedať, že ak tento prístup naozaj zdôrazňuje aspekt „individuality“ a „osoby“, ktorá bola pririeknutá zvonku, tak to potom znamená, že sa približujeme k tretej formulácii kategorického imperatívu Immanuela Kanta. Kant tu hovorí, že všetky rozumné bytosti podliehajú zákonu, „že ani jedna z nich nikdy nemá ani sama so sebou, ani s nijakou inou zaobchádzať iba ako s prostriedkom, ale vždy zároveň ako s účelom samým o sebe.“⁵⁶ Aj z teologického hľadiska sa možno pripojiť k tomuto argumentu, s tým, že ako osobu nechápeme len rozumnú bytosť, ale „dedičného hriešnika“.

Tento prístup taktiež upozorňuje aj na realitu hriešnych postojov ľudí voči sebe – vo forme „klamstva“, či „polopравdy“. Nebezpečenstvo egoistického zrieknutia sa vzťahov k iným ľuďom a upadnutie do ošialu nemej nekomunikatívnosti voči iným⁵⁷ vedie k zodpovednosti pri hľadaní odpovedí na fundamentálne otázky, ako aj konkrétnych riešení pri jednotlivých problémoch.

Záver

Tento článok si nerobí nárok na vyriešenie všetkých otázok spojených s bioetikou. Prispieva zo debaty o postave človeka a podáva teologický pohľad na aspekt „individuality“, „osoby“ a „dôstojnosti“, na základe analýzy biblických textov. Ak hovoríme o „osobe“ pri embryu pririeknutej zvonku, upriamuje to náš pohľad na zodpovednosť za vzťahy medzi jednotlivými subjektami. Zodpovednosť sa prejavuje však aj v tom, že sa aj so strany teológie opatrne pristupuje k rozboru dôsledkov, ktoré

⁵⁴ Ako bolo už spomenuté, dôstojnosť sa podľa Kanta nedá nahradiť ničím iným a nepripúšťa nijaký ekvivalent (na rozdiel od ceny). Aj keď sa Lutherov postoj nekryje priamo s Kantovým, ktorý dôstojnosť pripisuje „rozumnej bytosti“, predsa však by sa aj v Lutherovom zmysle dalo povedať, že dôstojnosť „vytvára podmienku, za ktorej jedine môže byť niečo účelom samým o sebe, nemá hodnotu, ktorá je iba relatívna, teda cenu, ale vnútornú hodnotu“. KANT, I. *ibid.*, s. 63. Vyvážený a aktuálny pohľad na problematiku „ľudskej dôstojnosti“ v Kantovej filozofii a súčasný európsky legislatívny diskurz týkajúci sa ochrany ľudských práv podáva SÝKORA, P., *Koncepcia ľudskej dôstojnosti v Európskej únii*, 2004, s. 25 – 30.

⁵⁵ Jedna správa zachytáva moment, keď Luther držal v ruke ružu a povedal: „Aké je to vynikajúce dielo Božie. Ak by človek dokázal urobiť takúto ružu, dali by mu celé kráľovstvo. Ale pretože sú také bežné, hojné Božie dary si nikto neváži. Vidíme, že Boh dáva deti všetkým ľuďom, ako ovocie ich tela, podobné sú na rodičov. ... Všetky tieto dary si nevážíme, pretože sú bežné. No predsa to nie je bežná vec, ..., že sa deti podobajú na rodičov.“ WA TR 4, 4593, (1539).

⁵⁶ KANT, I. *ibid.*, s. 62. Martin Muránsky poukazuje na to, že Kantov kategorický imperatív vedie človeka k pochopeniu, že pravú blaženosť v živote človek nájde „iba vtedy, ak sa mu podarí uvidieť iného človeka v tej istej vážnosti, ktorú pripisuje sebe. Vzťah k sebe samému je vždy podmienený vzťahom k inému človeku.“ MURÁNSKY, M. *Spravodlivosť a otázka šťastia v Kantovej morálnej filozofii*, 2005, s. 67.

⁵⁷ Teologicky vyjadrené chápaním hriechu ako „zakrivenosti do seba“ („incurvatio in se ipsum“) v telesných i duchovných potrebách človeka.

vyplývajú z pririeknutia morálneho štatusu embryu. Tým totiž ešte nie sú vyriešené etické dilemy ako také. Treba mať na pamäti aj druhú stranu vo vzťahu, ktorá má rovnako vlastnú dôstojnosť. Tento prístup vedie napokon k etike vďačnosti za vopred darované prijatie, v zmysle Pavlovho „čo máš, človeče, čo by si nebol dostal?“ (1K 4,7).

Zoznam použitej literatúry

- AUGUSTINUS, *Contra Julianum libri VI* (PL 44, 641 – 874) : Paris 1865.
- *De nuptiis et concupiscentia libri II* (PL 44, 415 – 474) : Paris 1865.
- ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*. Praha : Rezek, 1996. 493 s.
- BAYER, O. *Martin Luthers Theologie*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2003. 354 s.
- *Selbstschöpfung? Von der Würde des Menschen*. In SCHARBAU, F. – O., *Schöpfungsglaube von der Bioethik herausgefordert*. Erlangen : Martin Luther Verlag, 2001, s. 179 – 199.
- DENZINGER, H., HÜNERMANN, P. *Einchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Freiburg i.B., ³⁸1999 (cit. DH). 1756 s.
- EBELING, G. *Lutherstudien III, Begriffsuntersuchungen. Textinterpretationen. Wirkungsgeschichtliches*. Tübingen : Mohr Siebeck, 1985. 696 s.
- GANZER, K. Gasparo Contarini (1483 – 1542), In ISERLOH, E. *Katholische Theologen der Reformationszeit*, zv. 1. Münster : Aschendorf, 1984, s. 107 – 115.
- GESE, H., *Der Mensch in der Schöpfung*. In SCHARBAU, F. – O., *Schöpfungsglaube von der Bioethik herausgefordert*. Erlangen : Martin Luther Verlag, 2001, s. 19 - 45.
- GESTRICH, Ch. *Peccatum – Studien zur Sündenlehre*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2003. 248 s.
- HORST, U. *Jacobus Hoogstraeten OP (1460 – 1527)*. In ISERLOH, E. *Katholische Theologen der Reformationszeit*, zv. 4. Münster : Aschendorf, 1987, s. 7 – 14.
- KANT, I. *Základy metafyziky mravov*. Bratislava : Kalligram, 2004, 96s.
- LUTHER, M. *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe; cit. WA) : Weimar/Graz 1883nasl.
- MACO, J. Kant a (jeho) antropológia. In DÉMUTH, A. *Prolegomena ku Kantovi I*. Trnava : FF UT, 2005, s. 91 – 103.
- MURÁNSKY, M. Spravodlivosť a otázka šťastia v Kantovej morálnej filozofii. In DÉMUTH, A. *Prolegomena ku Kantovi I*. Trnava : FF UT, 2005, s. 61 – 71.
- NEUNER, J., ROSS, H. *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*. Trnava : Dobrá kniha, 1995, 471s.
- PESCH, O. H. *Hinführung zu Luther*. Mainz : Matthias-Grünwald-Verlag, 1982, 357 s.
- RAE, S. a COX P., *Bioethics: a Christian approach in a pluralistic age*, Eerdmans Publishing Company, 1999, 319 s.
- PETERS, A. *Der Mensch*. HST 8, Gütersloh : Mohn, 1979. 219 s.
- SCHWARZ, R. *Johann Ecks Disputationsthesen vom Mai 1519 über die erbsündliche „concupiscentia“*. Ein Angriff auf Luthers Sündenverständnis. In: IMMENKÖTTER H. *Im Schatten der Confessio Augustana*. Münster : Aschendorf, 1997, s. 127 – 168.
- SOKOL, J. *Filosofická antropológie. Člověk jako osoba*. Praha : Portál 2002. 222 s.
- *Čas a etika*. In SOKOL, J., PINC, Z. *Antropologie a etika*. Praha : Triton, 2003, s. 15 – 32.

STÜMKE, V. Wie viel Selbstbestimmung gehört zur Würde des Menschen? In SCHARBAU, F.- O. *Kant, Luther und die Würde des Menschen*. Erlangen : Martin Luther Verlag, 2005, s.101 – 137.

SÝKORA, P. Konceptia ľudskej dôstojnosti v Európskej únii. In Sýkora, P., Kopecký, P., Kuhnová, V. *Slovensko v priestore Európskej únie – výzva pre sociálne, ekonomické a právne vedy*. Bratislava : FSEV UK – SAEŠ, 2004, s. 25 – 30.

THAIDIGSMANN, E. Gottes schöpferisches Sehen und die autonome Würde der Vernunft, In SCHARBAU, F.- O. *Kant, Luther und die Würde des Menschen*. Erlangen : Martin Luther Verlag, 2005, s. 21 – 38.

Adresa:

Mrg. Ľubomír Batka, PhD.

EBF UK, katedra systematickej teológie, Bartókova 8, 81102 Bratislava

batka@fevth.uniba.sk